

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/101302>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

Van der Watt, Jan
Radboud Universiteit Nijmegen
Noord-Wes Universiteit¹

Redding in die Evangelie van Johannes

ABSTRACT

Salvation in the Gospel of John

Salvation is a dominant theme in John. Jesus was sent by his Father to this world to bring eternal life. It is argued in this article that the idea of salvation in John is developed against the backdrop of the Christological conflict between the Johannine group and the 'Jewish opponents'. The basic question in this conflict may be formulated as follows: 'Where and with whom is God?' Both groups claimed that God is on their side, but based on the claims and actions of Jesus John argues that God is on the side of Jesus. He is the one who has and can mediate true life. Both the full acceptance of the mission and person of Jesus (faith) as well as the divine gift of a new identity (born from above/again) work in tandem to result in what can be called salvation. This leads to the resocialization of the believer into the family of God.

1. INLEIDING

In die gestelde doel vir die skryf van die Evangelie (20:31), "Maar hierdie wondertekens is beskrywe sodat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, en sodat julle deur te glo, in sy Naam die lewe kan hê", word Christologie en soteriologie² geïdentifiseer as die twee hoof temas, en word dit selfs deur sommige gelykgestel (Tong 1983:100). 'n Interessante waarneming is die feit dat daar relatief min gepubliseer is oor die soteriologie van Johannes as 'n onafhanklike tema, gesien teen die agtergrond van die magdom publikasies oor hierdie Evangelie. Dit blyk dat die tendense in die navorsing oor hierdie Evangelie die volgende is:

- a. Die tema is so dominant in die teologie van Johannes, dat dit gewoonlik ontwikkel word in verhouding tot ander temas in die Evangelie, en nie as onafhanklike tema nie. Dit vorm deel van die meeste van die beskrywings van teologiese temas in hierdie Evangelie, maar is selde onafhanklik in diepte ontwikkel.³
- b. Waar die fokus op die soteriologie val, word die materiaal gewoonlik op 'n beskrywende manier aangebied (sien byvoorbeeld Beasley-Murray 1987, ad loc.). In diepte besprekings word gewoonlik nie aangepak nie en soms volg die besprekings ompaai, soos die

1 Die outeur is buitengewone professor aan die Fakulteit Teologie van die Noord-Wes Universiteit, Potchefstroom.

2 Verlossing (Soteriologie) word gedefinieer as die aksie van die herstel van die verhouding met God, of hoe die mens beweeg van geestelike dood tot die lewe. Relevante vrae is: uit watter, hoe en waaraan word 'n mens gered? Fokus sal val op die resultate van verlossing.

3 Tong (1983), skryf byvoorbeeld 'n verhandeling oor aspekte van Johannese Soteriologie, waarin hy net na vyf bronne wat enige verwysing na Soteriologie in hulle titels het, verwys. Dukes (1983) verwys na een. Crehan (1965) skryf 'n teologie van Johannes en ontwikkel 24 temas, sonder om aandag te skenk aan Soteriologie as onafhanklike tema. Nadat hierdie artikel in druk gegaan het, het die boek van Bennema (2002) onder my aandag gekom. Hy behandel die Soteriologie van hierdie Evangelie uit 'n "Pneumadiese Wysheids"-perspektief.

besprekings van Sevenster (1946:235-237) of Coetzee (1990:62-65) wat in die strik val om die teologie van die kruis te probeer beskerm (teen Bultmann of Käsemann) eerder as om soteriologie te bespreek.

- c. Alhoewel kommentare die tema waar dit in verskillende verse voorkom duidelik bespreek, word dit meestal nie in diepte as afsonderlike tema bespreek nie. Indien dit wel gedoen word, is die bespreking daarvan gewoonlik kort en beskrywend (Beasley-Murray 1987).

Die argument wat in hierdie artikel gevoer gaan word, is dat die soteriologie ontwikkel is binne die konteks van en bepaal word deur 'n konflik (waarvan die kontoere 'n voortdurende debat in die Johannese literatuur veroorsaak – sien byvoorbeeld, Coloe 2001:1-4; Reinhartz 2001:213-227; Bieringer et al 2001, om maar enkele van die meer onlangse bronne te noem onder die vloed van publikasies oor hierdie onderwerp) tussen die “dissipels van Moses”⁴ en Johannese Christene (wat die dissipels van Jesus genoem word). Die groot vraag was “waar en by wie is God?” Dit is 'n vraag wat verskillend deur die dissipels van Jesus en die dissipels van Moses beantwoord is, gebaseer op hulle onderskeie oortuigings van wie Christus is, waarna elk tot die gevolgtrekking kom dat God aan hulle kant is en dat hulle die outentieke geloof het. Daar sal geïllustreer word dat hierdie konflik formatief in die manier is waarop Johannes sy soteriologie formuleer en aanbied. Daar sal aangetoon word dat Johannes nie 'n omvattende, a-historiese, alles-ingeslote soteriologie, ter wille van die beskrywing van 'n soteriologie aanbied nie, maar 'n soteriologie geskoei op die vrae wat op die spel is in die konflik, naamlik, “by wie is God en waar kan Hy gevind (gesien/gehoor) word?” Daar sal aangevoer word dat die pogings om die soteriologiese uitdrukkings in die Evangelie as 'n a-historiese of as 'n geslote soteriologiese stelsel te behandel, wat uitdrukkings soos “Johannese Soteriologie het nie 'n bloed- of kruisteologie nie” of “Johannese Soteriologie opponeer versoening” of soortgelyke idees sou bekrachtig, rus op 'n wanbegrip van die aard en doel van die Johannese Soteriologie.

Die argument van hierdie artikel is soos volg: Ten eerste sal daar aangetoon word dat albei groepe aanspraak maak op dieselfde God. Dit illustreer dat Jesus nie 'n nuwe geloof voorstel nie, maar 'n voortgang van die aanbidding van die God van Israel. Daarna volg 'n kort ontleding van die probleem wat tussen die dissipels van Moses en die dissipels van Jesus eervaar is, naamlik die onthulling van die werklike probleem (sonde) wat 'n spesifieke soteriologie daargestel het. Eindelik sal die fokus verskuif na die manier waarop Johannes verlossing konseptualiseer binne hierdie konteks van konflik. Daar sal aangetoon word dat hy in terme van resosialisering (sien Petersen 1993, 80ff) argumenteer, wat 'n spesifieke ingang in God se familie vereis.

Voordat ons verder gaan, moet 'n metodologiese opmerking gemaak word: omdat die tema van verlossing verwant is aan byna elke belangrike tema in die Evangelie, kan al die belangrike aspekte nie in detail ontwikkel word in hierdie artikel nie (dit sou lei tot 'n teologie van Johannes). Die beleid is om voorsiening te maak vir die nodige vir die ontvouing van my argument en om verder te verwys na relevante besprekings elders en van hulle resultate gebruik te maak, sonder om die herbewerking van die materiaal te herhaal.

4 Die Identiteit van die Jode word wyd bespreek in onlangse literatuur. “Jode” mag nie met moderne Jode geïdentifiseer word nie en ook nie met alle genealogiese Jode in antieke tye nie. Jesus en sy dissipels was ook Jode (sien De Jonge 2001:121-140; Lieu 2001:110-113). De Boer (2001:141-157) argumenteer dat die “Jode” in die Evangelie as 'n sosio-godsdienstige groep aangedui word wat hulleself identifiseer as “dissipels van Moses” (9:28), sien Ashton (1994:44-49). Geen poging om die “Jode” as sodanig te identifiseer sal in hierdie artikel gemaak word nie. Die Jode sal beskryf word aan die hand van die materiaal in die Evangelie self en daar kan ten minste aangevoer word dat die Jode in hierdie verhaal 'n fiktiewe groep met hierdie eienskappe is. Verder as dit wil ek nie in hierdie artikel gaan nie. Hulle identifiseer hulleself as “dissipels van Moses” en daarom sal hierdie frase gebruik word om na hulle te verwys.

2. WIE IS DIE GOD WAT RED?

In 'n gesprek met die Samaritaanse vrou merk Jesus op: “Julle aanbid sonder om te weet wat julle aanbid; ons weet wat *ons* aanbid, want *die verlossing kom uit die Jode*” (4:22) (Sien Ashton 1994,45 vir die identiteit van hierdie “Jode”). Hierdie gesprek handel oor die ware aanbidding van die ware God (4:19-24). Die probleem is egter dat sowel die dissipels van Jesus as die dissipels van Moses daarop aanspraak maak dat hulle hierdie God aanbid.

Daar kan geen onduidelikheid bestaan oor die identiteit van hierdie God nie – hy is die God wat die Jode aanbid (8:41; 8:54; 11:52), Die Skepper-God wat lewe gee (1:1-5,10; 5:26; 6:57). Hy is die God wat aktief was in en deur die geskiedenis (1:6; 3:2; 6:32; 9:3), wat homself deur die profete openbaar het (3:2, 6:45), waaraan Abraham gehoorsaam was (8:39), deur Moses gewerk het (9:29), wat in die tempel aanbid is (2:14ff), en deur die kultiese aktiwiteite van die Jode vereer is (i.e. reiniging, Sabbat, feeste – 5:18; 7:22; 9:16). Maar, ten spyte van hierdie religieuse teenwoordigheid, het niemand nog ooit hierdie God gesien (of gehoor) nie (1:18; 5:37; sien ook 1 Johannes 4:12 – sien Thompson 2001:57ff, en Tolmie 1995:57-75 vir 'n volledige beskrywing van God in hierdie Evangelie). Dit is dieselfde God waarop Jesus aanspraak maak om Hom te verteenwoordig en die God wat sy opponente beweer om te aanbid (8:54), alhoewel albei opponerende groepe onderskeidelik die teenwoordigheid van God by die opponerende groep ontken (eise teen Jesus – 10:33; 19:7; eise teen die opponent van Jesus – 8:19, 24, 54-55). Dit lyk na 'n vanselfsprekende gevolgtrekking, maar dit is om die volgende redes belangrik vir ons argument:

- a. Verwysing na dieselfde God impliseer dat Jesus nie op 'n nuwe god of 'n nuwe godsdiens aanspraak maak nie, maar dat Hy aanspraak maak daarop dat die ware godsdiens van die God van Abraham, Moses en Jesaja voortgaan. Dit laat sy teenstaanders, die selferkende dissipels van Moses, sonder die ware God.
- b. As God nie gesien kan word nie, word die mediasie van God funksioneel. Dat Jesus die Middelaar van God is (1:18) word 'n, indien nie dié hoofargument van hierdie Evangelie nie. Hierdie seining van God laat dit toe en behoort 'n verteenwoordigende figuur vir albei botsende groepe aanvaarbaar te maak.
- c. Die konflik tussen hierdie twee groepe, wat beweer dat hulle dieselfde God aanbid, fokus op die beeld en begrip wat hulle van God het. Die menings wat die twee groepe van dieselfde God het, blyk te verskil.

Johannes beweeg weg van die tipiese beskrywings van God en noem hom hoofsaaklik “Vader” (sien Tolmie 1995:57-75, Thompson 2001:57-100). Die konflik op die vlak van wie God in verhouding tot Jesus is en sy opponente is duidelik uit die debatte in byvoorbeeld 8:14-59 of 10:31-39. Alhoewel hulle dieselfde God in gedagte het, is hulle sienings van hom – veral in sy verhouding tot Jesus en sy optrede teenoor kultiese aspekte soos die Sabbat – verskillend. Die dissipels van Jesus maak daarop aanspraak dat, as iemand nie die beeld en werklikheid van God aanvaar soos dit in Jesus teenwoordig is nie, is hy of sy sonder God – dit definieer die kern van die konflik. Om hierdie rede kan die Christologie en Soteriologie nie in hierdie Evangelie geskei word nie (20:31).

Die besef dat hulle oor dieselfde God praat, aksentueer die verskille in mening van hierdie twee groepe. In die proses van verlossing, moet die teenstaanders van Jesus ook hulle siening van God verander – Hy is nou die God wat ontdek, gesien en ontmoet kan word in Jesus, in so 'n mate dat Jesus nie 'n diuiwel of lasteraar genoem word nie, maar “My Here en my God” (20:28). Die siening van God in hierdie Evangelie is verander deur die spesifieke aard, persoon en aktiwiteite van Jesus.

3. DIE OORTUIGINGS EN GODSDIENSTIGE HANDELINGE VAN DIE DISSIPELS VAN MOSES

Tussen mense wat 'n gemeenskaplike erfenis deel (bv. afkoms, Skrif, profete, die tempel, ens.), het 'n konflik gegroei, wat gelei het tot uiterste opposisie en afsku. Alhoewel die dissipels van Jesus en die dissipels van Moses albei beweer dat hulle dieselfde God aanbid en albei verbind is aan die naam "Jode", ontken hulle onderskeidelik dat die ander groep hoegenaamd vir God aanbid. Dat hierdie konfliksituasie 'n belangrike basis vir die narratief van hierdie Evangelie vorm, word wyd erken, soos vroeër opgemerk is. Om die dinamiek van die konflik te verstaan en om gevolglik die rasionaal agter Johannes se formulering van sy soteriologie te verstaan, is dit nodig om 'n tipe van persepsie van die twee groepe te vorm. Ons sal eerstens aan die "dissipels van Moses" aandag skenk.

3.1 'n Positiewe beeld van die "dissipels van Moses"

In 'n poging om 'n vlugtige kategorisasie van die "dissipels van Moses" (9:28-29), wat dikwels die Jode (Ἰουδαίου) in hierdie Evangelie genoem word (cf voetnota 3 hierbo oor die Jode) te verskak, moet daar op die volgende gelet word:

- a. Vanuit 'n godsdienstige oogpunt, blyk dit dat die identiteit van die opponent stewig is. Hulle voorouers was deur die geskiedenis bekend as die volk van God wat deur die woestyn gereis het, manna ontvang het van God (6:31) en die wet van Moses ontvang het (1:17; 5:45; 9:28-29). Hulle afkoms kan selfs verder teruggevoer word na Abraham (8:33,37,39-40) en selfs na God (8:41).⁵
- b. Hulle *godsdienstige aktiwiteite* dui op *ywerige, toegewyde* mense wat God dien op die maniere wat hulle ken of glo die beste is.
- i. Die opponente van Jesus word uitgebeeld as aktiewe mense in Jerusalem en ook rondom die tempel, die huis van God (2:14-16), waar hulle geglo het dat God veronderstel is om aanbid te word (2:13; 4:20; 5:1; 10:22; 11:55).⁶ Hulle godsdienstige sake is georganiseer deur hulle leiers by die tempel (1:19; 7:32, 45; 11:46-47, 57; 12:10; 18:3, 35; 19:21). Sinagoges was sentrums vir sosio-godsdienstige aktiwiteite en was blykbaar 'n bepaler van sosiale aanvaarding (9:22,34-35; 12:42; 16:2).
- ii. Studie van die Skrifte het 'n hoeksteen van hulle godsdienstige ondersoeke gevorm, omdat hulle gedink het dat hulle die ewige lewe deur studie ontvang (verlossing – 5:39). Voor-spellings in die Skrif (1:45) is ook ernstig opgeneem (1:20-21; 7:26, 40-44).
- iii. Hulle toewyding was duidelik in hulle wens om God te dien en eer (9:24; 16:2). Hulle was streng in hulle reinigingswette (2:6; 11:55; 18:28; 19:42) en het hulle godsdienstige feeste gehou (2:13; 5:1; 7:2,10; 11:55; 12:1,20 – Ashton 1994:39-42), veral die Sabbat – hulle wou selfs vir Jesus doodmaak omdat Hy die Sabbatswet gebreek het (5:16,18; 7:22-23; 9:16). Hulle word selfs voorgestel as "godsdienstige fanatici" in hulle aksies: dit is hulle voorneme om die Christene dood te maak, met die idee dat hulle God op hierdie manier sal dien (16:2).

Reg of verkeerd, dit blyk of hulle opreg is oor hulle geloof. Daar word 'n voorstelling geskep van 'n goedgeorganiseerde godsdienstige groep, wat ernstig probeer om God te dien deur hulle kultiese aktiwiteite. Tot dusvêr lyk die prentjie positief, *maar* en dit is 'n groot "maar", al

5 Rakende die belang van afkoms in die bepaling van identiteit in antieke tye, sien Aristoteles (*Rhet.* 1.5.5, 1360b), Plato (*Menex.* 237) en Quintilius (*Inst. Orat.* 5.10.24); Malina en Neyrey (1996:23-26, 159).

6 Sien 1:19; 7:32,45; 12:10; ens.; sien ook 1:46; 7:52. Aristoteles (*Rhet.* 1.5.5, 1360b) bespreek die belangrikheid van lokaliteit in die vestiging van identiteit. Neyrey (1996:119); Carson (1991:159-160).

hierdie godsdienstige aktiwiteite was nie genoeg om verlossing te verseker nie. Godsdien en godsdienstige aktiwiteite is nie ekwivalent aan verlossing nie. Wat het die Jode kortgekom?

3.2 Wat was verkeerd met die “dissipels van Moses”?

Die kritiek teen die dissipels van Moses is gefokus: Hulle aanbid nie meer vir God nie – hulle geloof is sonder God. Hulle het God nie gesien of gehoor nie (8:47) en hulle ken Hom nie (8:19,54-55; 15:21; 17:25), omdat hulle geestelik dood is (5:24), ten spyte van hul sosio-godsdienstige ywer. Hulle is geestelik blind en beseft dit nie (9:27-41). Die geestelike blindheid en doofheid is baie duidelik in hulle verwerping en haat van Jesus. Dit is die sonde waarvan hulle gered moet word. Die essensie van hulle sonde is duidelik: dit word nie uitgedruk in terme van individuele dade of skuld nie, maar in terme van die aanvaarding van (geloof in) God soos hy in en deur Jesus geopenbaar is (1:9-11; 5:44-46; 8:24; 10:36-39; 15:23-24). 'n Gedetailleerde ontleding van sonde in hierdie Evangelie demonstreer dit (sien byvoorbeeld Metzner 2000). Dit impliseer dat die opponente van Jesus en hulle geloof sonder God is en gevolglik rus die toorn van God op hulle (3:36; 5:24).

As die vraag gevra sou word, “Waarvan moet 'n persoon gered word volgens Johannes?”, sal die antwoord wees, “Van 'n gebrek aan geestelike kennis en blindheid om in staat te wees om die Vader in die Seun te sien en te ken”. Hierdie eksistensiële situasie, naamlik, om sonder God te wees, het haat en verwerping van die Seun en die Vader tot gevolg by die opponente van Jesus en gevolglik in hulle bose gedrag.

3.3 Hoe het die opponente Jesus en sy dissipels gesien?

Kom ons benader die probleem uit 'n ander hoek: Watter probleme het die Jode met Jesus gehad? Die probleem, soos dit in hierdie Evangelie beskryf word, is gefokus.

Hulle hoofkritiek word weergegee in 5:18: “Hieroor het die Jode nog des te meer probeer om Jesus dood te maak. Hy het nie net die Sabbatsdag onheilig nie, maar God ook sy eie Vader genoem en Hom so met God gelykgestel”. Jesus is beskuldig van godslastering omdat hy beweer het dat hy 'n spesiale verhouding met God, die Vader het. Hierdie beskuldiging van godslastering word elders in die Evangelie (10:33) herhaal en bespreek. Die kritiek is duidelik: Jesus staan *nie* aan *God se kant nie* – Hy is 'n sondaar (9:24) en word daarvan beskuldig dat hy 'n demoon het (7:20; 8:48, 52; 10:20-21). Op die vraag: “Waar is God” is die dissipels van Moses se gevolgtrekking: “Nie by Jesus nie”. Dit is waarom Hy in hulle oë skuldig is aan godslastering. Hy kon glad nie die Messias wees nie (Richter 1977:61 beskou dit as die kenmerkendste optrede van die opponente, gebaseer op 12:34). Dit was duidelik deur sy gedrag op die Sabbat. Sowel die genesing van die verlamde as die blinde man het op 'n Sabbat plaasgevind. Die probleem word so weergegee in 9:16: “Party van die Fariseërs sê toe: ‘Hierdie man kom nie van God nie, want hy hou nie die Sabbatdag nie.’” Sy gedrag teenoor die reg het Jesus gediskwalifiseer as komend van God.

4. DIE ANTWOORD WAT TOT VERLOSSING LEI

Geleerdes, soos Bultmann (1984) en later Forestell (1974), het die soteriologie van Johannes alleenlik in terme van die *openbaarmaking* van God beskryf. Alhoewel die eksklusiwiteit van hierdie benadering reggemaak is oor die laaste paar dekades (sien Sevenster 1946:239-240; Coetzee 1990:63-64), kan die belangrikheid van die openbaarmaking as essensiële deel van die soteriologiese proses nie ontken word nie, aangesien dit die antwoord verskaf op die soteriologiese vraag: “Waar is God?” Die antwoord op die vraag is die antwoord op waar en hoe

verlossing gevind sal kan word.⁷

Johannes se antwoord is duidelik: God kan slegs deur geloof in Jesus ontmoet word, en die Gees is getuie hiertoe. Dinge is nie meer dieselfde nie; dit het verander, omdat God se Messias, sy Seun, gekom het (3:16; 4:25-26) om die Vader en sy wil bekend te maak (1:18). Die konflik oor die lokus van God is op die slagveld van die Christologie geveg (10:7-10; 14:6). Daar sal die ware besluite gemaak word en word dit gemaak (14:6).

4.1 Hoekom was verandering ('n nuwe soteriologiese roete) nodig?

Voordat ons voortgaan, moet ons vra hoekom dit skielik nodig was om 'n gevestigde godsdiens, soos die van die Jode, te verander op Jesus se manier deur 'n nuwe openbaarmaking van God? Daar word enkele leidrade gegee waarvan die eerste in die Proloog verskyn.

- a. Die eerste verse van hierdie Evangelie impliseer dat die wêreld, selfs die Jode (1:9-11), lig en lewe nodig gehad het (1:5-13). Daar was 'n *behoefte* aan verlossing.
- b. Dan was daar die *verwagtinge* van 'n agent van God wat moes kom. Hierdie verwagtinge, wat die dissipels van Jesus met die ander Jode gedeel het en op die Skrif gebaseer is, word prominent genoem in die eerste hoofstuk van hierdie Evangelie (1:19-22, 25: 45). Daar word aangeneem dat almal verwag het dat God sy Messias of profeet sal stuur. Dit is die rede waarom die Jode Jesus ondersoek en "meet" aan die Skrif (7:52). Gekoppel aan die ondersoek van die Skrif was hulle besef dat die "nuwe Moses" of profeet in staat moet wees om buitengewone tekens te doen. Om hierdie rede word Jesus gekonfronteer om tekens te verskaf (2:18; 6:30). Die groot aantal verwysings na die Ou Testament in hierdie Evangelie bevestig die idee dat die Christene die Jesus-gebeurtenisse en hulle eie posisie in lyn sien met hierdie Skrifgedeeltes.
- c. God het op hierdie verwagtinge gereageer deur die *liefdevolle* daad, die stuur van sy Seun (3:16). Dit moet gesien word as 'n daad van suiwer *genade*, wat dit moontlik maak om die glorie van God te sien (1:14, 16, 17 – sien Van der Watt 1996,311-332). Daar lê goddelike inisiatief agter hierdie nuwe reddende gebeure. Dit is sy geskenk vir hierdie wêreld (3:16; 4:10) volgens sy *plan* (sien, byvoorbeeld, die verwysings na die *uur* – 2:4; 8:20; 12:23; 16:4, 32; 17:1, ens., of na die beker wat die Vader vir Jesus voorberei het – 18:11). Richter (1977:58-62) plaas baie klem op die wil van die Vader en sy bevel in die verband.

In kort lê die rede in die genade en liefde van God self, wat sy beloftes wat Hy in die Skrif gemaak het, vervul. God het gesê Hy gaan dit doen, en nou het Hy dit deur Jesus gedoen.

4.2 Die belangrikste soteriologiese probleem: waar kan God gevind word?

Dit lei tot die vraag: Hoe kon sulke aansprake op verandering en nuwe openbaring plaasgevind het in 'n geloofwaardige manier in 'n gevestigde en goed-georganiseerde godsdienstige gemeenskap soos dié van die Jode? Die argument sal soos volg ontwikkel word: Die aansprake wat oor Jesus as *Openbaarder* gemaak is, sal eerste aandag geniet, daarna sal daar verduidelik word hoe die aansprake *gestaaf* kan word. 'n Bespreking van die soteriologiese *gevolge* en *resultate* van hierdie aansprake sal volg.

4.2.1 Die aanspraak: Jesus openbaar God, die Vader

Die aansprake van Jesus is duidelik: "Wie My sien, sien die Vader" (14:9), en "Wie in My glo, glo nie net in My nie maar ook in Hom wat My gestuur het. En wie My sien, sien ook Hom wat My gestuur het" (12:44-45; sien ook 1:18). Met die koms van Jesus het die fokus van God se

⁷ Wanneer mens byvoorbeeld met die Soteriologie bemoeienis maak, val die fokus dikwels op individuele aspekte soos die *ὑπέρ* formules, hergeboorte, lewe, die Lam, die rol van die kruis, of verwante aspekte. Sien byvoorbeeld Nielsen (1999:237ff); Malan (1989:13-15). Die groter prentjie word dikwels vergeet.

teenwoordigheid verander. God, die Vader, sal weet waar Jesus is, en as sy opponente hom nie aanvaar nie, is hulle sonder God! Dit is beslis 'n radikale aanspraak, maar tog 'n sentrale aanspraak waarop die argument van die dissipels van Jesus teen hulle opponente rus (17:8).

Dit gee aanleiding tot die volgende vraag: Hoekom is spesifiek Jesus alleen die Openbaarmaker van God, die Vader. Vir ons doel is slegs 'n kort uiteensetting van hierdie majestueuse tema nodig om die punt te illustreer, aangesien literatuur oor die Evangelie oorlaai is met gedetailleerde beskrywings van hierdie temas (Ashton 1994:71-89).

a) Daar is aansprake op (goddelike) *lokaliteit*. Jesus eis: "Julle (sy opponente) is van hier onder; Ek is van daarbo. Julle behoort tot hierdie wêreld; Ek behoort nie tot hierdie wêreld nie." (8:23). In plaas van 'n geboortenarratief, onderstreep die inkarnasie (1:14) van die reeds-bestaande Woord (1:1; 8:58) die goddelike oorsprong van Jesus, as die Een wat deur sy Vader van bo gestuur is (hemel – 3:13; 3:31-32; 16:28). Dit is waarom Hy spesiale kennis van die Vader het (1:18), of soos hy dit formuleer "Dit verseker Ek jou, ons praat oor wat ons weet, en ons getuig oor wat ons gesien het" (3:11; 6:46).

b) Daar is aansprake op 'n *unieke verhouding* tussen die Vader en die Seun (Schnackenburg 1991:285-286), wat Jesus duidelik in die bevoorregte posisie plaas waarin hy die Vader kan ken en God, die Vader, gevolglik kan openbaar. Hierdie unieke verhouding word op verskillende wyses uitgedruk, byvoorbeeld deur die *Immanenzformeln* (10:38; 14:20; 17:21-23; sien Borig 1967:199-236; Schnackenburg 1982:99; Scholtissek 2000) of uitdrukkings dat Jesus en die Vader een is (10:30), of Jesus se posisie as die unieke Seun (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) wat aan die Vader se sy is (1:18), die enigste een wat die Vader gesien het (6:46). Alhoewel daar eenheid is, word die verskille tussen Vader en Seun altyd behou (Theobald 1992:62; Kammler 2000:231-232).

c) Na aanleiding van hierdie unieke verhouding, word aansprake gemaak dat die Vader Jesus *funksioneel toegerus* het om as sy unieke agent, wat die teenwoordigheid van God openbaar, op te tree, Hy het Jesus "opgevoed" om in staat te wees om alles te doen wat die Vader doen (5:19 – sien Schenke 1998:445ff), *inter alia* om lewe te gee en te oordeel (5:19-29; 10:17-18), dinge wat die prerogatief van God alleen is. Die Vader het aan Jesus alles gewys (5:19-20) en het alles in sy hande gegee (3:35; 17:2, 7), en het alles onder sy mag en outoriteit geplaas (13:3; 17:2, 7); hierdie is almal verwysings na die absolute krag van Jesus om verlossing te bring (sien Richter 1977:58). Nou het Jesus, as die lewe, lig, waarheid, ens. (sien Schweizer 1965; Cebulj 2000; Williams 2000:303 oor die Johannese ἐγὼ εἶμι uitsprake), die opdrag van die Vader ontvang om ewige lewe aan hierdie wêreld te gee (3:16; 12:50; 17:2).

d) Jesus, die Seun, het gebaseer op sy voorbereiding, 'n opdrag en 'n *missie* ontvang om lewe na die wêreld te bring as Openbaarmaker van God (3:16; 6:40; 12:49-50), iets wat Schnackenburg (1991:287) sentraal ag tot die Seun-Christologie. Jesus doen wat vir die Vader aanneemlik is (8:29; 4:34; 17:4) – hy doen niks op sy eie nie (4:24; 12:49; 17:4). (Op missiepraktyke in antieke tye en in Johannes se Evangelie, sien Bühner 1977, Schenke 1998:445ff; Borgen 1983:124). "Ek het nie uit my eie gepraat nie, maar juis die Vader wat my gestuur het, het my opgedra wat Ek moet sê en wat Ek moet praat" (12:49). Dit is waarom Hy ook bereid is om die beker te drink wat die Vader vir Hom voorberei het (18:11; Rahner 1998:62-72).

e) Gegronde op bogenoemde, kan daar aanspraak gemaak word daarop dat Jesus die verskaffer is van die *openbaring* en *kennis* van en oor God. (Wysheidsmotiewe in Johannes is baie bekend in die literatuur oor hierdie Evangelie – sien Boismard 1993:133). Benaminge soos Rabbi, Onderwyser (1:38; 3:2) en Profeet (4:19) druk sy funksie uit. As God se Agent openbaar Hy, verklaar Hy en is Hy getuie oor dit wat Hy in die hemel gesien en gehoor het (3:11, 32-34; 4:26-27; 8:26) en gee die Woord van God aan die wêreld (17:14), wat verlossing (4:41-42; 5:24, 28; 8:51) of oordeel (12:47-48) bring.

Hierdie Christologiese *aansprake* staan sentraal in hierdie Evangelie en verduidelik hoe en

waarom die pad van waarheid en lewe, met ander woorde God se teenwoordigheid, nie die weg wat sy opponente volg nie. Die vraag wat dan ontstaan is: Is daar enige bewyse wat hierdie aansprake kan staaf?

4.2.2 *Jesus se aansprake word gesubstansieer*

Vanselfsprekend het sy opponente nie hierdie aansprake aanvaar nie (8:48,52; 9:24; 10:20-21; 19:30). Watter bewyse het Jesus gehad dat Hy werklik die wettige “deur tot verlossing” is, terwyl al die ander “diewe en rowers” is? (10:7-10). Hierdie aansprake word gemotiveer deur *inter alia* forensiese taal (sien Hoofstuk 5 of 8) en gebeurtenisse (sien die kruisgebeure). As gevolg van die beperktheid van die artikel en die wye omvang van die forensiese motiewe in die Evangelie, kan dit nie in detail bespreek word nie, maar sien Lincoln se omvattende monografie (2000) op die regsgedingmotief in die Vierde Evangelie, of Neyrey (1996), of Van der Watt en Voges-Bonthuys (2000:387-405) vir relevante inligting.

In die aanspraak van die probleem van legitimering, veral in hoofstuk 5, word verskeie getuies genoem:

1. Jesus noem die getuie van Johannes die Doper (5:33), die man wat deur God gestuur is (1:6; 3:27-28), maar dui onmiddellik aan dat hy meerdere getuies het (5:36). Nogtans noem Hy die getuie van Johannes (1:23, 26, 29-36; 3:27-30, 31-36?) aan hul “sodat julle gered kan word” (5:34) – deur Johannes se getuie te aanvaar, sal hul vanselfsprekend ook vir Jesus aanvaar en dus verlossing ontvang. Vir sommige was die getuie van Johannes die doper genoeg (10:40-42).
2. In 5:37 (sien ook 8:18) noem Jesus dat die Vader oor Hom getuig. Sy stem is van die hemel af gehoor (12:28).
3. In 5:38 sê Jesus dat dieselfde Skrifgedeeltes wat sy opponente met soveel ywer bestudeer om lewe te vind, die Skrifgedeeltes is wat oor Hom getuig (5:39). Moses en die ander profete, het oor Jesus geskryf (1:45; 5:46). Jesaja het die glorie van Jesus gesien en oor Hom gepraat (12:41 – sien Menken 1996).
4. Die Gees, wat op Jesus neerdaal, was die teken vir Johannes dat Jesus waarlik die Seun van God is (1:34). Hierdie Jesus sal ook met die Gees doop (1:32-33; 3:8-10), wat as bewys sal dien van sy goddelike Seunskap (1:33; 7:39; 15:26; 20:22).
5. Sy dade wettig die aansprake van Jesus, soos Hy sê in 14:10-11, “Glo in My omdat ek in die Vader is en die Vader in My; of anders, glo op grond van die werke self” (διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ). In 5:36 formuleer Jesus dit soos volg: “Die werk (τὰ ἔργα) wat die Vader My gegee het om te voltooi en waarmee Ek nou juis besig is, lê oor My getuienis af en bevestig dat die Vader My gestuur het.”

Ons moet bietjie meer aandag gee aan die *dade* van Jesus, wat kulmineer in sy verheerliking (die kruisgebeure). Jesus verwys dikwels na sy eie dood.⁸ In 8:28 merk hy op, “Eers wanneer julle die Seun van die Mens verhoog het (ὁψώσητε), sal julle begryp dat Ek is (τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι)”. Die kruis-gebeure, of (simbolies - Barrett 1978:214, 343) verhoog word, word beskryf as die *lokus* van die *openbaring* van die *identiteit* van Jesus (Carson 1991:345; Neyrey 1996:119-120; Kelber 1996:137). Die vraag is, “Hoekom?”

Die hooftrekke van die argument kan soos volg voorgestel word: in sy verduideliking van sy unieke verhouding met die Vader, maak Jesus aanspraak in 5:19ff dat hy “opgelei” is deur die Vader – en wat die Vader hom geleer (gewys) het, was hoe om lewe te gee en te oordeel (5:21-22) oor dinge wat die prerogatief van die lewende God is, soos die Vader dit ook doen (Gnilka 1989:130; Thompson 2001:55), maar vir sy Seun gegee het (5:21). Soos Thompson (2001:54) vermeld: “If there is any ‘bridge’ between divine and human identity or function, the bridge must

8 Sien byvoorbeeld, 2:18-22; 3:14-15; 8:28-29; 10:17-18; 12:23-26, 31-33; 14:30-31; 16:31-33; ens.

be built and authorized by God.” Die implikasie is duidelik: die hoogste bewys vir die goddelike identiteit van Jesus sal die illustrasie van sy krag oor lewe en dood wees. Jesus onderstreep dit in 10:17-18, waar hy aantoon dat Hy sy lewe gaan neerlê en dit weer gaan opneem (10:17-18). Die punt wat Thompson maak is dat Jesus *aktief* betrokke is in sy eie opstanding, wat bewys dat Hy die opstanding en ewige lewe is (11:25-26). Hierdie aktiwiteit van lewe gee, selfs om sy eie lewe terug te neem, bevestig sy aansprake dat Hy van God kom. Waar anders sal Hy die mag kry om dit te doen?

Met sy opstanding bewys Jesus sy goddelike identiteit deur uit die dood op te staan en aan sy dissipels te verskyn. Deur weer sy lewe terug te neem, is die historiese bewyse (vir die skrywer) deur Jesus gegee vir sy aansprake en Thomas erken dit in sy belydenis (Carson 1991:657-658; 20:28). Binne die grense van die narratief, sou hierdie belydenis van Jesus se goddelike identiteit nie moontlik gewees het sonder die realiteit van die kruisgebeure nie (Stibbe 1994:69).

Deur die kruisgebeure is die goddelike identiteit van Jesus geopenbaar en die belangrikste vraag beantwoord. Dus is die soteriologiese raaisel “Waar is God?” opgelos. God is teenwoordig in en deur Jesus dus *geopenbaar*, daarom vorm die kruisgebeure die hoeksteen van die soteriologiese proses. Die reddende krag van die kruis lê in die openbarende krag daarvan.⁹

Hierdie opmerking moet vanuit die regte perspektief verstaan word. Die basiese kwessie wat aangespreek word, het nie betrekking op die manier waarop die individu se sondes versoen of skoongewas is deur die bloed van Jesus nie, of verwante kwessies nie. Die kwessie het eerder te doen met waar God gevind kan word, wat tot konflikerende antwoorde gelei het. Die fout moet daarom nie gemaak word om tot die gevolgtrekking te kom uit hierdie spesifieke fokus en die afwesigheid van terminologie of verwysings na bloed, opoffering of versoening van sondes nie, ens.¹⁰, of dat hy onbekend was met die soteriologiese tradisies of hulle verwerp het nie. Hierdie tipe gevolgtrekkings word gemaak wanneer die soteriologie van die Evangelie in abstraksie gelees word.

Verskeie pogings is in die verlede aangewend om te toon (vanselfsprekend teen Bultmann en sy ondersteuners) dat daar tekens is van ander funksies van die kruisgebeure (byvoorbeeld Sevenster 1946,240; Coetzee 1990:62-64). Dit is wel korrek, maar daar moet onmiddellik erken word dat hierdie idees nie sentraal staan tot die hoofargument van die Evangelie nie. Dit beteken nie dat Johannes in ’n unieke of aparte Christelike tradisie staan nie – maar dit illustreer eerder dat sy soteriologie nie geformuleer is in ’n absolute ahistoriese manier nie. Sy soteriologiese boodskap is geformuleer met ’n spesifieke situasie in gedagte, en hierdie situasie het sy keuse van soteriologiese terminologie en temas direk beïnvloed.

In hierdie stadium sal dit in orde wees om ’n kort oorsig te gee van die ander maniere waarop die kruisgebeure in verhouding staan tot soteriologiese motiewe.

a) Johannes verwys dikwels na die kruisgebeure as *verheerliking* (7:39; 12:16,23; 13:31,32; 17:1,5 – Richter 1977:61; Coetzee 1990:63). Die aoristiese imperatiewe vorm van die werkwoord (δόξαζόν) verwys spesifiek na die tyd van die kruisgebeure (byvoorbeeld 12:28; 17:1, 5). Die

9 Ons kan nie hier in detail ingaan nie, maar die ander *dade* van Jesus dra ook dieselfde boodskap. Sien die argument van die blinde man (9:32-33). Nikodemus kom tot die gevolgtrekking dat Jesus van God moet wees, aangesien “niemand kan hierdie wondertekens doen wat u doen, as God nie by hom is nie.” (3:2). Die siekte en dood van Lasarus verheerlik die Seun (11:4, sien ook 15).

10 Terminologie van swaarkry (πάσχω) of versoening (byvoorbeeld, ἱλασμός, λύτρον, καταλλαγή) word vermy en selfs die woordgroep σπάρω word selde gebruik in die passievolle narratief. Verwysings na bloedsweet of ’n gebed van doodstryd in Getsemané is afwesig. Judas verraaie nie vir Jesus met ’n soen nie, maar Jesus gee homself oor sodat Hy die beker kan drink wat sy Vader vir Hom voorberei het (18:1-11; 12:27-28). Pauliniese terme soos vernedering (Fil 2:8), swakheid (2 Kor 13:4) of vloek (Gal 3:13) is ook nie teenwoordig nie.

volgende vraag het nou aandag nodig: hoe kan die gebeurtenisse van dood en swaarkry, wat 'n "skandalon" vir baie is, Jesus verheerlik?

Alhoewel die term δόξα (en sy afleidings) gebruik word in verskeie en selfs diverse wyses in byvoorbeeld klassieke Griekse en Joodse literatuur, toon die wyse waarop Johannes die term gebruik 'n definitiewe affiniteit vir die Hebreeuse gebruik van *dbk*. Von Rad het aangetoon dat *dbk* *inter alia* gebruik is om te verwys na die aktiewe erkenning of die posisie van eer van iemand, gebaseer op sy belangrikheid soos gesien kan word uit sy persoon/status of aksies (Von Rad 1974:238; Cf also Kittel 1974:248).

In hierdie Evangelie val die klem op die gebruik van δόξα, waar afleidings soms sterker val op die "eerbetoon" aan 'n persoon en op ander tye meer op die "belangrikheid" van 'n persoon. δόξα word nie gebruik om te verwys na iets was visueel is soos glans nie, maar eerder na 'n posisie van eer gebaseer op wat 'n persoon is of doen in verhouding tot die mense wat aan hom erkenning gee (dit word nie net in verband met God gebruik nie, maar ook vir gewone mense – 5:44; 12:42-43). Wanneer Jesus aan die Vader vra om Hom aan die kruis te verheerlik, vra Hy eintlik dat die Vader sy ware identiteit en status visueel bekendstel, as die goddelike Een wat deur die Vader gestuur is. Sowel die passiewe (ἐδοξάσθη/ δοξασθῇ - cf 7:39, 11:4, 12:16, 12:23, 13:31) as die aktiewe gebruike (δοξάζων/ δοξάσω/ δοξάσει - cf 8:54, 12:28, 13:32) van die werkwoord suggereer dat die Seun verheerlik moet word deur die aktiewe deelname van die Vader. Die verheerliking toon resultate wanneer die identiteit van Jesus duidelik word deur die kruisgebeure. Die eenheid tussen die Vader en die Seun word bevestig, en gevolglik sy status en daarom word sy verheerliking openbaar – die motiewe van verheerliking en openbaring word intiem gekoppel in hierdie Evangelie.

b) Nog 'n vraag fokus op die gebruik van die woord ὑπέρ, omdat dit hoofsaaklik gebruik word in kontekste waar een persoon vir 'n ander sterf.¹¹ Word die dood van Jesus as plaasvervangend gesien? ὑπέρ word slegs in 11:50-52 sonder twyfel plaasvervangend gebruik. Die konteks toon aan dat iemand sterf in die plek van 'n ander persoon wat veronderstel was om te sterf (Brown 1971:440). In 10:11, 15, waar die skaapwagter vir sy skape sterf en 15:13 waar Jesus vir sy vriende sterf mag op 'n plaasvervangende manier geïnterpreteer word, maar nie noodwendig nie (dit hoef nie "in hulle plek" te wees nie, maar kan ook "as gevolg van hulle" wees; sien Becker 1981, ad loc.).

Carson interpreteer die gebruik van ὑπέρ in 6:51 in terme van die plaasvervangende opoffering van Jesus. Hy kom tot die gevolgtrekking, "...since it is for the life of the world, his (Jesus') sacrifice is vicarious" (Carson 1991:295). Hy verbind dan hierdie verse met die Lam van God in 1:29, 36. Maar as die gebruik van ὑπέρ in hierdie verse deeglik ondersoek word, kan die interpretasie van Carson bevraagteken word. ὑπέρ is, byvoorbeeld, nie sintakties verbind met persone nie, maar met lewe. Die uitdrukking wil nie beklemtoon dat Jesus sy lewe vir mense gegee het nie, maar wil fokus op die doel van sy dood, naamlik lewe vir die wêreld. Dit hoef nie na sy opoffering te verwys nie, maar binne die raamwerk van die groter Evangelie, kan dit verwys na die openbarende krag van sy dood (sien 2:22; 12:16).

In die heiligmaking van Jesus in 17:19 ὑπέρ kan sy dissipels ook verwys na die dood van Jesus (Richter 1977:63 argumenteer dat die betekenis van die frase "ist umstritten" is, maar sien Sevenster 1946:237; Barrett 1978:511; Schnackenburg 1982:187). Die voordele vir die dissipels word uitgedruk in die opvolgende ἵνα-frase. Schnackenburg (1982:187-188) en Brown (1972:766-767) verbind hierdie verwysing aan die offerdood van Jesus in die lig van die Ou Testamentiese verwysings na diere en selfs priesters wat geoffer is. Die dood van Jesus kan dan

11 Sien 6:51; 10:11, 15; 11:50-52; 13:37-38; 15:13; 18:14. Dit verwys slegs in drie instansies na die dood van iemand (1:30; 11:4; 17:19?).

gesien word in die lig van 'n priesterlike offer. As hierdie interpretasie geldig is, dan is dit beslis 'n verwysing na die offerdood van Jesus. Maar dit bly 'n verwysing en nie 'n direkte en eksplisiete stelling nie. Dit sal ons argument ondersteun dat Johannes nie ander wyses van reflektoring oor die dood van Jesus reflekteer nie, maar dat hy 'n spesifieke soteriologiese fokus het.

Daarom mag ons tot die gevolgtrekking kom, dat alhoewel Johannes nie die plaasvervanging of opoffering beklemtoon nie, daar insinuasies in daardie rigting is, maar daar word nie op hierdie verwysings gefokus nie. Dit staan sekondêr tot die openbarende funksie van die kruisgebeure.

c) Johannes die Doper noem Jesus die “Lam van God, wat die sonde van hierdie wêreld wegneem” (1:29, 36). Die band tussen sonde en die Lam in hierdie uitdrukking is baie suggererend van die opofferende versoening vir sonde. Maar daar bestaan geen konsensus onder geleerdes rakende die interpretasie van die uitdrukking nie. Tog, binne die konteks van die Ou Testamentiese opofferende tradisies en die ontvangs van hierdie tradisies in die Nuwe Testament, lyk die skakel tussen die Lam en opoffering natuurlik (Bultmann 1984:406). Of Johannes die Paaslam in gedagte het, of moontlik 'n meer generiese siening van lammers wat geoffer word in die algemeen, is nie seker nie. Daar word ook nie in hierdie verse verduidelik hoe sonde weggeneem word nie. Eksegeties is die volgende van belang. Hierdie opmerking van Johannes die Doper word op 'n prominente plek in die Evangelie gemaak, maar sonder genoegsame duidelikheid oor die betekenis, verhouding of funksionering van die elemente wat in hierdie opmerking genoem word. Dit hou eksegete aan die raai. Ek dink dat Johannes ten volle bewus was van die offertradisies, maar dit was nie sy fokus in die Evangelie nie. Hy noem dit of verwys daarna, maar ontwikkel dit nie op enige manier nie. As mens aan hom sou kon vra, “Wat gebeur met ons individuele sondes?”, sou hy kon antwoord, “Christus het ons deur sy bloed versoen”. Hierdie insig kan intertekstueel gesubstansieer word, deur te verwys na 1 Johannes 2:1-2 en 4:9-10 waar hierdie sake genoem word en in hierdie terme beantwoord word (Sien Van der Watt 1995:147-151 vir 'n meer gedetailleerde behandeling).

d) Die verwysing na die saad wat doodgaan en baie vrugte voortbring impliseer dat die dood van Jesus baie voordele het. Hierdie gedagtelyn word egter nie in hierdie verse ontwikkel nie, maar eerder die noodsaaklikheid dat die dissipels Jesus volg en dien (12:25-26). Binne die groter raamwerk van die Evangelie moet die voordele van Jesus se dood eerder met die openbaring van sy identiteit geïnterpreteer word as met opoffering of 'n verwante tema. Daar is geen implikasie dat laasgenoemde hier geïmpliseer word nie.

e) Die drie gevalle van ὁψώ (3:14; 8:28; 12:32) waarin die simboliese potensiaal van die woord ὁψώ gebruik word, is ook beduidend. Wanneer Jesus teen die kruis opgelig word, begin sy beweging terug na sy Vader en weg van die *kosmos*. Hy trek byvoorbeeld al die gelowiges na hom toe aan, wat impliseer dat hulle dualisties verwyder is van hierdie wêreld om by die Lig en Lewe te wees (12:31-32; Dodd 1960:379). Hulle verlossing impliseer dat hulle nie meer deel is van hierdie wêreld nie, soos dit blyk uit 15:19 of 17:14, 16. Daarom word die “oplig” simbolies van hulle verlossing van die mag van die heerser van hierdie wêreld en die gevolglike oordeel van die prins van hierdie wêreld (12:31), van “daar bo”. Dit moet onthou word dat die manier waarop hierdie “ aantrekking ” gebeur, en daarom die modus van verlossing slegs beskryf word as die “oplig”, of die kruisgebeure. Of dit deur openbaring of opoffering gebeur, of iets anders, word nie genoem nie. Die konteks van hierdie Evangelie as geheel moet bydra tot die maak van hierdie tipe gevolgtrekkings.

In 3:15 word God se verlossende teenwoordigheid tussen sy mense kragtig geïllustreer deur die tradisie van die koperslang (Num 21:4-9). Dit is ook 'n goddelike imperatief (δεῖ) dat Jesus

opgelig moet word op die kruis om die liefdevolle en reddende teenwoordigheid van God tussen mense te illustreer (3:14-15; sien Hanson 1991:42vv). Dit is God se plan sodat gelowiges die ewige lewe mag ontvang (3:15).

Die *identiteit* van die gehoorsame agent van die Vader sal op die kruis geopenbaar word deurdat Hy opgelig word (8:28), met ander woorde, deur die kruisgebeure (Beasley-Murray 1987,ad loc.). Dit moet aan sy heerlikheid gekoppel word, soos Beasley-Murray (1987,ad loc.) dit illustreer. Die tema van die openbaring van die identiteit van Jesus is die fokus hier, wat aan hierdie vers en moontlik die ander voorkomste van ὁψώ verbind kan word, met die breë tema van openbaring as verlossing.

In 'n kort ompad, sal daar vlugtig aandag gegee word aan 'n vreemdheid in hierdie Evangelie, naamlik die rol van die *duiwel*. In teenstelling met die sinoptiese evangelies, is daar geen verleiding in die woestyn nie, ook nie enige geestesuitdrying deur Jesus nie (Twelftree 1998,ad loc.), alhoewel Hy daarvan beskuldig word dat Hy 'n bose gees in hom het (7:20; 8:48, 52; 10:20-21). Maar die duiwel word beskryf as die *vader* (8:44) van ongelowiges en 'n *prins* van hierdie wêreld (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου – 12:31; 14:30; 16:11. Sien Elgvin 2000,ad loc. en Hamilton 1997,ad loc. vir Joodse materiaal oor hierdie term), albei sosiale terme verwys na 'n groeporientasie. In al drie kontekste waarin die duiwel die prins van die wêreld genoem word, is die dominante temas oorwinning van Jesus oor hierdie prins deur die kruisgebeure en die gevolglike magtelosheid van hierdie prins, sowel as die teenwoordigheid van oordeel oor hierdie prins en alles wat aan hom behoort. Wat is die soteriologiese implikasies? Deur hierdie vader en prins te oorheers, oorheers Jesus in der waarheid sy hele familiegroep, wat sosiale herbeskrywing impliseer van waar die werklike mag en ware verlossing lê. Dit is 'n ironiese opmerking oor die skynbare posisie van mag wat deur die dominante groep van opponente en selfs deur Pilatus gehou word, wat Jesus gekruisig het en sy volgers verstrooi het (16:32). Maar die werklike mag lê by God en sal duidelik word wanneer Jesus weer lewe (10:17-18; 19:11).

Aan die ander kant, alhoewel die duiwel minder gemaak word in hierdie Evangelie, word hy nietemin geïllustreer as die mag agter die fisiese opposisie teen Jesus en bly hy die bron van bose dade en woorde. Hy probeer Jesus vernietig deur in en deur mense te werk (Twelftree 1998, ad loc.). Hy gaan in Judas in en daag hom uit om Jesus te verrai (13:2, 27). Judas word selfs 'n duiwel genoem (6:70). Die bekendste beskrywing is moontlik die een dat die mense wat Jesus nie volg nie, kinders van die duiwel is (8:44). Hulle leer van hulle vader en doen wat hy doen (8:38). Alhoewel die duiwel nie enige mag oor Jesus het nie en verslaan en verdryf is (12:31), bly hy magtig genoeg in die interim periode, van nou tot die laaste dag (12:48), vir Jesus om te bid dat die Vader die gelowiges van die bose moet bewaar (sien 15:18-25 of 16:2 vir beskrywings van sy invloed).

4.3 Ontvangs van verlossing

Op hierdie tydstip van die argument is daar vasgestel dat Jesus wel die Agent van God is, die Seun wat deur die Vader gestuur is. Dit kan op verskillende maniere gestaaf word, soos so pas geargumenteer. Hy is die Weg (17:6), die deur na groen weivelde (10:9), die Een wat lewe in oorvloed bring (10:10).

Die volgende vraag is: Hoe kom mens by groen weivelde, dit beteken, by verlossing? In 1:12-13 staan: "Maar aan almal wat Hom aangeneem het, dié wat in Hom *glo*, het Hy die reg gegee om kinders van God te word – kinders ... *gebore* uit God." Die twee hoofmotiewe om verlossing te verkry word hier verbind, naamlik, *geloof* en geestelike *geboorte*. In die res van die Evangelie word hierdie motiewe in hulle eie kontekste gebruik. In 3:3 lees ons: "Dit verseker Ek jou: As iemand nie opnuut gebore word nie, kan hy die koninkryk van God nie sien nie" (sien ook 3:5) en in 3:16 (en op baie ander plekke) word gesê, "dié wat in Hom *glo*, nie verlore sal gaan nie maar

die ewige lewe sal hê". (Sien ook 3:36). Sedert die beskrywing van die verkryging van verlossing in terme van geloof en geboorte, moet hierdie twee motiewe nou aandag geniet.

4.3.1 *Geloof as middel tot die bereiking van verlossing*

Geloof (die werkwoord πιστεύω, wat 98 keer voorkom) word nie in 'n enkele vers in die Evangelie gedefinieer nie, maar die volle omvang van die betekenis daarvan word geleidelik ontwikkel. Verskillende kontekste moet in verhouding tot mekaar gesien word ten einde 'n volledige omvang van wat bedoel is te bereik. Hierdie is nie die plek om in 'n gedetailleerde bespreking van die verskillende wyses waarop πιστεύω gebruik word in te gaan nie.¹² (Sien Schnackenburg 1972:558-575, of Kysar 1993:78-96, vir gedetailleerde besprekings. Vir ons doel is dit nie nodig om hulle besprekings hier te herhaal of om weer aan die materiaal te werk nie). Oor die algemeen word πιστεύω gebruik om die geloof/vertroue in of aanvaarding van iets of iemand aan te dui (sien Arndt et al. 1996:660-662; Liddell and Scott 1996:641), met verskillende motiewe en eksistensiële verbintenisse. 'n Analise van die gebruike van πιστεύω toon aan dat verlossende geloof volle aanvaarding van die boodskap van Jesus sowel as sy persoon behels, wat sy identiteit insluit en sy oorsprong uit God as Agent. Met dít in gedagte, is die aard van geloof steeds vaag. Wat is die ware dimensies en gevolge van hierdie aanvaarding? Dit is 'n belangrike vraag, aangesien nie elke voorkoms van πιστεύω in hierdie Evangelie na verlossende geloof verwys nie.

Ek wend my nou na enkele kontekste waar geloof nie na verlossing lei nie, en sal dan afsluit met 'n positiewe beskrywing van geloof.

Die eerste kompleks wat die spesifieke gebruik van die term illustreer waarin πιστεύω gebruik word, word gebruik om die aanvaarding van Jesus te beskryf, maar vir die verkeerde redes en sonder voldoende verandering van houding teenoor jouself asook teenoor Jesus. Hierdie geloof blyk nie verlossend te wees nie, maar druk 'n positiewe houding teenoor Jesus uit. Voorbeelde is:

- In 2:22-25 vind ons mense wat in Jesus se naam geglo het omdat hulle die wondertekens gesien het wat hy gedoen het (alhoewel tekens nie die effek op almal gehad het nie – 12:37). Jesus het egter nie in 'n oorweldigende positiewe manier geantwoord nie: "Maar Hy het nie vertroue in hulle gestel nie, omdat Hy geweet het hoe hulle almal is" (2:24). Soos Beasley-Murray (1987, ad loc.) aantoon, word die ontoereikendheid van geloof, gebaseer op tekens alleen, duidelik in hierdie episode. Hy argumenteer dat hierdie verse nie impliseer dat geloof gebaseer op tekens onwaar is nie, maar dit is die "eerste stap na Jesus". Verlossing is nie verseker nie. Jy kan nie net in Jesus glo net omdat Hy wonderwerke doen nie. Daar is meer as dit. Hierdie mense het nie die volle betekenis van Jesus verstaan nie en daarom ontbreek volledige toewyding, soos die storie van Nikodemus in Hoofstuk 3 ook impliseer.
- Volgens 6:14-15, 25-27 wil sekere mense Jesus volg net vir die geskenke en voordele wat hulle kan ontvang. Hierdie tipe geloof is nog nie verlossende geloof nie, maar dit bewees in die regte rigting. Waar 'n selfsoekende houding egter aan geloof gekoppel word, is daardie geloof onvoldoende, soos Kysar (1993:81-82) aandui.
- Die gevaar van 'n selfsoekende houding word op 'n ander manier herhaal in 12:42-43. Die mense wat glo word weer gevind, maar hulle wil Jesus nie openlik bely nie, "want hulle het verkies om liever deur mense geëer te word as deur God" (12:43). Hulle was bang dat hulle uit die sinagoge gegooi sal word en dit het hulle verhoed om openlik hulle geloof te bely. Dis waarom hulle geloof nie volwassenheid kon bereik nie (Beasley-Murray 1987, ad

12 Die woord word inderdaad op verskillende wyses gebruik, byvoorbeeld om te aanvaar (3:12), om te glo in 'n persoon of sy te vertrou (2:24) om net te glo nie (as gevolg van iemand se woorde of tekens).

loc.). In 6:60-71 is gelowiges (dissipels genoem) nie gewillig om Jesus onvoorwaardelik te volg nie (6:66), omdat sy onderrig te moeilik vir hulle is (6:60) en hulle het besluit om huis toe te gaan, wat beteken dat hulle teen Jesus besluit het (6:66). 'n Selfsoekende houding wat 'n volwaardige en onvoorwaardelike belydenis, soos die van Petrus wat by Jesus gebly het toe die ander weggegaan het, verhoed (6:68-69), verhinder inderdaad geloof om verlossend te wees.

'n Tweede kompleks waar geloof onvoldoende blyk te wees, word aangetref in 8:30-47. Jesus praat met die Jode oor sy missie en "(T)erwyl Hy hierdie dinge gesê het, het baie mense tot geloof in Hom gekom" (8:30); Jesus gaan voort om met hierdie gelowiges te praat (8:31 – sien Beasley-Murray 1987, ad loc. vir interpretasieprobleme hier). Sy eerste woorde aan hulle is insiggewend: "As julle aan my woorde getrou bly (μείνῃτε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ), is julle waarlik my dissipels, en julle sal die waarheid ken en dit sal julle vrymaak" (8:31-32). Die implikasie van hierdie woorde is duidelik: geloof kan nie net intellektueel wees nie, maar moet ook eksistensiële wees en jou dade beïnvloed. "Bly in" die "woorde van Jesus" is 'n uitdrukking wat volledige aanvaarding van die boodskap veronderstel – in so 'n mate dat dit jou eie idees word wat jou lewe en aksies bepaal. Dit is waarom Jesus "vryheid" met hierdie aanvaarding van sy woorde kan verbind – dit is lewensveranderend. In terme van die metafoor van vryheid, verwys dit na 'n sosiale heroriëntasie met eksistensiële effekte. Jy kan nie glo sonder om te doen soos die kinders van die Vader doen nie (8:39-42), en dit impliseer dat jy 'n kind van God word en dit in jou gedrag toon. Die argument in hoofstuk 8 is egter dat alhoewel hulle glo, lewe hulle nie soos kinders van God nie en moet daarom aan die familie van die Satan behoort. naam (Jesus – gewoonlik met εἰς of ἐν; ook God – 5:24), om te glo in voorwerpe soos woorde of die Skrif, om jouself nie

Die derde en waarskynlik die mees insiggewende en illustratiewe kompleks word in hoofstuk 9 aangetref, in die storie van die fisieke en geestelike heling van die blinde man. Dit is die enigste narratief waarin Jesus afwesig is en iemand anders Hom verdedig. Die aard van verdediging is belangrik. Die man wat genees is, verstaan nie net die "teologiese" implikasies van sy genesing nie, naamlik dat Jesus van God moet wees (sien sy argument in 9:27-33), maar hy verdedig ook hierdie insig in so 'n mate dat hy sy sosiale aanvaarding kan verloor.¹³ Maar daar is 'n kinkel in hierdie storie. Alhoewel die man Jesus verdedig tot op 'n punt waarop hy basies alles kan verloor, is hy nie gered nie, nie voordat hy die ware identiteit van Jesus aanvaar nie (9:38). Dit illustreer dat aanvaarding sonder werke nie genoegsaam is nie, so ook is werk sonder die aanvaarding van die identiteit van Jesus. Aktiewe, self-opofferende verdediging van Jesus, van sy goddelike identiteit omdat geloof verlossing impliseer. Intellektuele aanvaarding en konkrete, eksistensiële gedrag gaan hand aan hand.

In 'n neutedop: Verlossende geloof is 'n self-opofferende, intellektuele en eksistensiële aanvaarding van die boodskap en persoon van Jesus – in so 'n mate dat dit die persoon se denke en dade heeltemal transformeer in ooreenstemming met hierdie boodskap en lei tot 'n gehoorsame lewe van doen wat 'n kind van God behoort te doen. Dit is waarom Blank (1964:129) korrek is in sy beskrywing van verlossende geloof as "eine totale, das gesamte menschliche Sein ergreifende und bestimmende Grundhaltung".

'n Belangrike opmerking moet nog gemaak word: Daar moet ook daarop gelet word dat geloof nie verlossing is nie. Dit is 'n middel om verlossing te verkry. Dit maak 'n persoon vir Jesus, die bron van verlossing, die Gewer van die ewige lewe, oop.

4.3.2 Verlossing: word gebore in die familie van God

13 In 'n groepeeriënteerde samelewing was sosiale aanvaarding noodsaaklik, omdat dit basies 'n persoon se hele lewe bepaal het – jou status, ekonomiese stelsel en ondersteuning, die terme waarmee jy jouself definieer, ens.

4.3.2.1 *Gebore van God*

Die verhouding tussen geloof en geboorte word gegee in 1:12-13: “Maar aan almal wat Hom (Jesus) aangeneem het, dié wat in Hom *glo*, het Hy die reg gegee om kinders van God te word – kinders ... *gebore* van God.” Dié wat *glo*, of ontvang, word gebore uit God om die ewige lewe te ontvang (verlossing). Die gevolgtrekking van die voorafgaande gedeelte is op hierdie oomblik insiggewend: Geloof is nie verlossing nie, maar lei beslis tot verlossing. Aan die ander kant word verlossing uitgedruk in terme van die geboorte van God in 1:12-13 (Sien ook 3:3, 5). As ons derhalwe op ’n ander plek lees “dié wat in Hom (Jesus) *glo*, nie verlore sal gaan nie maar die ewige lewe sal hê” (3:16 – sien 3:36; 5:24), moet daar begryp word dat geloof getransformeer word na lewe deur *geboorte*. Daarom: as jy *glo* dat jy van God *gebore* is, en die wat van God *gebore* is, het ewige lewe. Deur as kind van God gebore te word (1:12-13), is die persoon in staat om deel te neem aan die geestelike wêreld van God (3:1-8), wat ewige lewe het (3:15-16 *et al.*), wat hom of haar in staat stel om hierdie lewe met God te ervaar in al sy dimensies.

Ek het elders (Van der Watt 2000) breedvoerig geargumenteer dat dit noodsaaklik is om die metaforiese aard van terminologie soos “gebore van God”, “ewige lewe”, “kinders van God”, “God wat ons Vader word”, ensovoorts te erken, en dat hierdie konsepte direk verband hou met *gesinsbeelde*. Hierdie terme word in samewerking gebruik om deel te vorm van ’n groter netwerk van metafore wat verwant is aan gesinsbeelde. Daarom word verlossing metafories uitgedruk in terme van die sentrale sosiale realiteit van ’n antieke gesin soos Johannes dit in sy Evangelie gerekonstrueer het (sien Van der Watt 2000; Osiek en Balch 1997).

Johannes gebruik die beeld van ’n normale, aardse gesin om na analogie daarvan te illustreer wat met die gelowige gebeur wanneer hy of sy tot geloof kom en weer gebore word. Omdat *geboorte* die basiese konstitutiewe element is om deel te word van ’n gesin, dien dit as ’n effektiewe metafoor om gesinsbeelde in die Evangelie te gebruik (Van der Watt 2000; Turner 1976:276; Corell 1958:196-197). Net soos elke persoon in die aardse wêreld gebore word, word elke Christen in die “wêreld van God” gebore. God is die bron van geboorte deur die Gees. Die resultaat is om ’n kind van God te wees, wat impliseer dat die persoon die vermoë het om aan geestelike dinge deel te neem, om te behoort aan die gesin van God. As lid van die gesin van God, sal die kind volgens die wil van God optree, wat sy of haar Vader is. Dit is waarom “hergeboorte” so ’n belangrike rol in die Evangelie speel (1:13; 3:3-8). Deur hierdie geestelike geboorte word die persoon se oë geopen vir die geestelike teenwoordigheid en realiteit van God. (Sien Van der Watt 2000 vir gedetailleerde bespreking). God is gees (4:24) en om uit die Gees gebore te wees, word ’n persoon geestelik sensitief (3:6) en in staat om te bestaan in die *gesin* in die koninkryk van God, of die *gesin* van die Koning.

’n Antieke Mediterreense persoon het nie in isolasie gefunksioneer nie, maar as deel van ’n οἶκος (Roberts 1984:62). *Geboorte*, as sentrale gebeurtenis in families, impliseer om deel te word van iets met alles wat daarby ingesluit is, veral op ’n sosiale vlak. Na aanleiding van antieke dokumente, is die verantwoordelikhede van ’n kind teenoor sy/haar ouers gekoppel met die voorreg van geboorte (sien Golden 1990:102; Philo *Decal.* 118), terwyl die ouers ook die verantwoordelikhede gehad het om kinders lief te hê en vir hulle te sorg. Geboorte was ’n belangrike middel om ’n mens se identiteit te bepaal. Geboorte het dus sosiale posisie bepaal (Malina en Neyrey 1991:28). Die bloedlyn waarin iemand gebore word en die gesin waarin hy of sy grootgemaak is, het ’n deurslaggewende rol gespeel in die uiteindelijke verwagte gedrag van daardie persoon (Neyrey 1995:143).

Die handeling of oomblik van verlossing word in metaforiese terme uitgedruk as om gebore te word in die *gesin van God*, of eenvoudig *van God*. Deur deel te word van die (fiktiewe) gesin van God, word die persoon daarom geresosialiseer in terme van daardie gesin. Hierdie nuwe gemeenskap (God se gesin) word die basiese en bepalende gemeenskap waarheen ’n persoon

hom- of haarself oriënteer. Hierdie resosialisasie word gesien in die lig van lewend word tot God, in staat te wees om geestelike realiteit te waardeer, in staat te wees om binne 'n nuwe sosiale en eksistensiële raamwerk te funksioneer, soos verteenwoordig deur Jesus. Verlossing lei inderdaad tot 'n anti-gemeenskap (sien Petersen 1993,80ff).

4.3.2.2 Lewe as bestaan in die gesin van God as gevolg van geboorte

Binne hierdie metaforiese net wat op gesinslewe gebaseer is, is dit voor die hand liggend dat geboorte lewe sal gee en dit is die manier waarop Johannes die metafoor verder ontwikkel (sien Van der Watt 2000 vir 'n gedetailleerde bespreking). ζωή is nie in hierdie Evangelie 'n biologiese term nie (dit is ψυχή), maar 'n religieuse term. Om lewe te hê impliseer om in staat te word en bewustelik en eksistensiël deel te hê aan die realiteit van die gesin van God. Om in die gewone wêreld te leef beteken om te kan eet, drink, in verhouding met ander te tree, op te tree, gehoorsaamheid, ens. Dieselfde is van toepassing op die ewige lewe. Om hierdie lewe deur geboorte te verkry beteken dat die persoon in staat is om deel te kan neem aan die hemelse realiteit van God. Hy of sy word 'n kind van God binne die gesin van God – deur geboorte – wat deelname impliseer met al die regte wat daarmee geassosieer word. In hierdie hemelse realiteit kan gelowiges optree, in verhouding tree, die wêreldse realiteit ervaar in die vorm van vrede en liefde, ens. Om die ewige lewe te hê, beteken daarom dat ons ten volle kan deelneem aan die familiële realiteit van God. Om in die gesin gebore te word en dus die ewige lewe binne daardie gesin te hê, trek nuwe sosiale grense vir 'n persoon. Alhoewel gelowiges nie uit hulle fisiese gemeenskappe verwyder kan word nie, bepaal 'n ander gesin, naamlik die figuratiewe gesin van God, hulle lewens binne daardie gemeenskappe.

Kom ons herinner ons kortliks aan ons tesis wat aan die begin genoem is, dat die konsep van verlossing verbind word daaraan om die konflik tussen die dissipels van Moses en die dissipels van Jesus aan te spoor. Wat verlossing genoem word, soos hierbo verduidelik, impliseer 'n beweging van die groep van Moses na die groepe van Jesus. Die mense wat beweeg mag hulle fisiese gesin of ondersteuningsisteme soos die blinde man verloor, maar hulle verkry die gesin van God.

Die *oomblik van verlossing* kan daarom in terme van *gebore word binne 'n geestelike gesin* beskryf word, wat die ontvangs van die ewige lewe tot gevolg het. Dit bring ons by 'n belangrike punt. Die ewige lewe word dikwels beskryf as die term wat verlossing uitdruk in hierdie Evangelie. Die *geboorteresultate* is egter die ewige lewe. Daar kan daarom geargumenteer word, afhangend van 'n mens se definisie van verlossing, dat geboorte die oomblik wat verlossing plaasvind beskryf en daardie ewige lewe is die soteriologiese resultaat.

Waar pas geloof in die prentjie in? Geloof beskryf 'n benadering van totale onvoorwaardelike aanvaarding van Jesus, wat die mens se gedrag ten volle bepaal. Dit plaas 'n persoon in volle aanvaarding en gehoorsaamheid van Jesus, die bemiddelaar van lewe. Die “alleenplasing” maak 'n persoon nie 'n lid van die gesin van God nie, maar is 'n belangrike vereiste om geboorte van bo te ontvang. Om van bo gebore te word, maak die weg na die koninkryk oop (3:3, 5). Christus is die bemiddelaar in hierdie proses, omdat Hy lewe aan sy dissipels gee, soos die Vader aan Hom lewe gee (6:57). Jy ontvang slegs die reg om 'n kind van God te wees, wanneer jy van God gebore word (1:12-13). Geloof en geboorte gaan hand aan hand, maar is nie dieselfde nie. Geloof beskryf die persoon se houding en reaksie, terwyl geboorte die oomblik van verandering of verlossing beskryf, wat uit die geloof van daardie persoon vloei. God, en slegs God, gee geboorte.

'n Opmerking moet gemaak word oor die alternatief van verlossing, naamlik oordeel en dood. In 5:24 word 'n leidraad tot die verstaan van die metaforiese aard van lewe en dood gegee. Jesus wil die mense in die wêreld hiervan red. Die gelowige beweeg van *dood* na lewe (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν – sien Jer. 17:13; Ps. 36:10. Barrett 1978,260; Newman & Nida 1980:155; Brown 1971:218). Die voorwaarde vir beweging van geestelike dood na lewe is om

te hoor en glo. Dit impliseer dat die persoon wat “geestelik dood” is, inderdaad hoor en glo (Pribnow 1934,56). Dood is “’n onvermoë om op te tree en verband te hou met ’n lewende een” en geestelike dood word verbind met ’n toestand van vervreemding van God. Dit verduidelik die gebruik van “oordeel” in 5:24 (εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). God beskerm sy eie (bv. 10:29), terwyl die wat nie aan Hom behoort nie (wat nie ’n verhouding met Hom het nie) geoordeel word (12:47-48). Dié wat nie glo nie sal die gevolge van die toorn van God dra (3:36), behalwe vir die feit dat hulle ook nie die ewige lewe sal kry nie, soos Schnackenburg (1972:427) opmerk: “Das ‘Gericht’ ist mit dem Unglauben *ipso facto* eingetreten” (Mussner 1952:98; Blank 1964:88). Mense sal sterf in hulle sonde sonder God.

4.3.3 Verlossing as resosialisasie

Om binne ’n gesin gebore te word en dus lid van daardie gesin te word, impliseer ’n nuwe identiteit, nuwe sosiale verhoudings, ’n nuwe status. Dit is die essensie van die beskrywing van verlossing in dié Evangelie. Die nuwe gesin van God staan in kontras tot enige aardse sosiale verenigings of groepe. Om in daardie gesin gebore te word en dus ewige lewe in daardie gesin te hê, skep nuwe sosiale grense vir ’n persoon. Verlossing impliseer inderdaad ’n totale resosialisasie binne die gesin van God. Ek het elders geargumenteer dat behalwe vir verwysings na die ma van Jesus, al die verwysings na fisiese gesinne of soortgelyke ordes negatief is (Van der Watt 2001). Die werklike en sosiale orde om aan te behoort is die figuratiewe gesin van God. Die gelowige moet die Vader gehoorsaam, volgens daardie reëls optree, hulle broers en susters liefhê, ens. Alhoewel die gelowiges nie uit hulle fisiese gemeenskappe verwyder word nie, bepaal ’n ander gesin, naamlik die figuratiewe gesin van God hulle lewens binne daardie gemeenskap. Op hierdie manier vorm hulle ’n anti-gemeenskap wat in filiale terme beskryf kan word.

Laat ons onself herinner aan die tesis wat ons aan die begin daargestel het, naamlik dat die konsep van verlossing die konflik tussen die dissipels van Moses en die dissipels van Jesus aanspreek. In hierdie Evangelie lyk dit of die Jode ’n deeglik en ongeskonde groepporganisasie gehad het, wat uit ’n menslike oogpunt sosiaal dominant geblyk het – dit is hulle wat beveel, doodmaak of organiseer. Hierdie aksies van die opponente het gewys dat hulle God nie ken of het nie, en Jesus maak hulle bewus van hulle sonde van die verwerping van die openbaring van God en daarom God self (9:41; 15:22, 24). Aan die ander kant bewys die dae van Jesus, veral sy dood en opstanding, dat die Vader by hom is en dat Hy van die Vader af kom. Verlossing uit die ideologiese perspektief van hierdie Evangelie, impliseer daarom ’n beweging van die klaarblyklike sterker sosiale groep van Moses na die gesin van Jesus. Dit behels ’n volledige en eksistensiële resosialisasie. Mense wat hulle fisiese families of hulle sosiale ondersteuningstelsels verloor, soos die blinde man, verkry die gesin van God. Hierdie filiale konsep is egter baie kragtig, omdat dit die basiese sosiale orde in die gemeenskap verteenwoordig. Die rede waarom dit belangrik is om hierop te let, is die feit dat dit die anti-gemeenskap van die Christene teen die dissipels van Moses motiveer en beskryf. Hierdie figuratiewe “anti-gemeenskap”, verteenwoordig die gesin van God, is net so goed georganiseer, maar kwalitatief op ’n hoër vlak, omdat dit die gesin (groep) van God is.

Die basiese houe in die konflik en resulterende argumente word op die sosiale vlak gegooi. Die opponente van Jesus het hulle uitgesluit van hulle sosiale ondersteuningstelsel, die sinagoge, soos die paradigmatische narratief van die blinde man illustreer, terwyl die Christene argumenteer dat hulle opponente uitgesluit word van die ware ondersteuningstelsel, naamlik die gesin van God. Verlossing is ’n saak van sosiale identiteit.

4.4 ’n Gesin is goed en wel, maar wat van godsdienstige strukture?

In ons analise van die Jode, het dit duidelik geword dat die strukture waarbinne hulle hulle godsdienste beoefen het, belangrik was as deel van hulle godsdienstige ervaring. Jesus word nie

voorgestel as negatief teenoor die tempel of Skrif nie – hy probeer eerder om die eer van sy Vader by “sy Vaderhuis” (2:16) te beskerm en sê dat die Skrif oor Hom getuig. Hy erken ook die noodsaaklikheid van suiwering (13:10). Jesus bring egter verandering. Hy interpreteer hierdie kultiese en godsdienstige aspekte en verkry dus ’n soteriologiese klem. Volgens Corell (1958,52) “it was not Jesus’ purpose to establish a new non-liturgical religion as a substitute for the old cult. Rather St John saw the old cult as attaining its fulfilment and perfection in and through Christ”. Jesus word die sentrum van die kultus. Dieselfde taal word gebruik om Jesus se funksie aan te dui, naamlik Hy is die tempel (2:21), Hy reinig mense (2:7; 13:10; 15:2), Hy is die Lam (1:29,36 en waarskynlik hoofstukke 18-19), die Skrif getuig oor Hom (5:39-40) en word vervul in Hom, sedert die profete oor Hom gepraat het, het sy gemeenskap die nood vir die sinagoge verplaas (9:34-38; 12:42), ens. Dit beklemtoon die kontinuïteit, maar ook diskontinuïteit.

Niemand kan dus daarop aanspraak maak dat hulle verlossing in godsdienstige strukture sal vind nie of dat godsdienstige strukture vir hulle enige voordeel gaan bring nie. Die strukture is nie belangrik nie, maar Jesus is. Sonder Jesus is hierdie strukture waardeloos. Hierdie strukture verkry slegs hulle betekenis in verhouding tot Jesus. Om in die tempel langs die suiweringsflesse te sit met die Wet op jou skoot beteken niks as dit sonder God gedoen word nie; en God word in Jesus gevind.

Op hierdie manier word die saak rakende die kultiese en ander godsdienstige aspekte opgelos. Die Christene het nie die kultiese aspekte of selfs die tempel en offers (vanselfsprekend voordat die tempel vernietig is) van die Jode weggeneem nie. Hulle vergeestelik dit in Jesus en gee daaraan ’n nuwe en herinterpreteerde betekenis. Hierdie kultiese fenomene gaan voort; nie soos die opponente dit beoefen nie, maar soos Jesus dit verteenwoordig. Hy is nou hulle tempel en Lam, reiniger, ensovoorts. Op hierdie manier kon die opponente nie die dissipels van Jesus kritiseer deur te wys dat hulle nie die “meganismes” van die mense van God het nie.

5. GEVOLGTREKKING

Die soteriologie van hierdie Evangelie word nie op ’n abstrakte, ahistoriese manier geformuleer nie. Dit word geformuleer om die spesifieke konflik wat die Johannese gemeenskap met die dissipels van Moses ervaar het, aan te spreek. Die basiese vraag was waar God gevind kan word. Die Joodse opponente maak aanspraak daarop dat God by hulle was as gevolg van hulle verhouding met die Wet, tempel en ander kultiese aktiwiteite, hulle verhouding met Moses, of hulle afkoms deur Abraham. Die dissipels van Jesus maak aanspraak daarop dat God by hulle is gebaseer op die openbaarmaking van Jesus. Dit word ondersteun deur sy woorde en daade en getuig deur die Skrif. Aanvaarding of verwerping van hierdie openbaring beteken verlossing of nie.

Dit beteken nie dat Johannes die saak van verlossing op hierdie manier in elke situasie sal aanspreek nie. Soos blyk uit 1 Johannes, twyfel hy nie om te verwys na die bloed van Jesus wat van elke sonde reinig nie (1 Joh 1:7), of om te verwys na die liefdevolle God wat sy Seun as ’n soenoffer gestuur het (ἱλασμός – 1 Joh 2:1) vir ons sondes nie (1 Joh 4:10). Hierdie uitdrukkings in 1 Johannes verwys na ’n ander situasie wat Christene hanteer (’n binne-gemeenskap-situasie) waar die vraag rakende persoonlike sonde (verkeerde daade en ’n gebroke verhouding tussen die individu en God) aangespreek word. ’n Ander situasie benodig ’n ander benadering.

Maar as die vraag “Waar kan ek God en dus verlossing vind?” is, sal die antwoord altyd by die hek van die skaapkraal wees, volger van die goeie herder wat luister na die Woord. Vir Johannes is dit moontlik om verdere vrae te vra en om antwoorde te verfyn in ooreenstemming met die veranderde vrae en situasies, maar eindelik is die essensie van verlossing die aanvaarding van Jesus as die Openbaring van God en deur Hom te aanvaar (in Hom te glo), deel te word van die gesin van God.

BRONNE GERAADPLEEG

- Arndt, W., Gingrich, F. W., Danker, F. W., & Bauer, W. 1996. *Pistevuw, A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian*. Chicago: University of Chicago Press, 660-662.
- Ashton, J. 1994. *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press.
- Barrett, C.K. 1978. *The Gospel according to St. John*. London: SPCK.
- Beasley-Murray, G.R. 1987. *John*. WBC 36. Dallas: Word Books. Logos online services.
- Becker, J. 1981. *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg: Echter.
- Bennema, C. 2002. *The power of saving Wisdom. An investigation of Spirit and Wisdom in relation to the soteriology of the Fourth Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bieringer, R., D. Pollefeyt, and F. Vandecasteele-Vanneuville, 2001. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Blank, J. 1964. *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg: Herder.
- Boismard, M.E. 1993. *Moses or Jesus. An essay in Johannine Christology*. Leuven: Leuven Univ Press.
- Borgen, P. 1983. *Logos was the true light and other essays on the Gospel of John*. Trondheim: Tapir.
- Brown, R.E. 1971. *The Gospel According to John: I-XII*. Vol.1. London: Geoffrey Chapman.
- Brown, R.E. 1972. *The Gospel according to John: XIII-XXI*. Vol 2. London: Geoffrey Chapman.
- Borig, R. 1967. *Der wahre Wienstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10*. München.
- Bühner, J.-A. 1977. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, R. 1984. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carson, D.A. 1991. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cebulj, C. 2000. *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Coetzee, J.C. 1990. Soteriology. Pages 62-65 in *Handleiding by die Nuwe Testament Band VI*. Edited by A.B. du Toit. Pretoria: NGKB.
- Coloe, M.L. 2001. *God dwells with us. Temple symbolism in the Fourth Gospel*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Corell, A. 1958. *Consummatum est. Eschatology and church in the Gospel of St John*. London: SPCK.
- Corell, A. 1965. *The theology of St John*. London: Darton, Longman and Todd.
- De Boer, M.C. 1996. *Johannine perspectives on the death of Jesus*. Pharos: Kampen.
- De Boer, M.C. 2001. The depiction of "the Jews" in John's Gospel: Matters of behaviour and identity. Pages 141-157 in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R.D. Bieringer et al. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- De Jonge, H.J. 2001. "The Jews" in the Gospel of John. Pages 121-140 in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R.D. Bieringer, et al. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Dodd, C.H. 1960. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: CPU.
- Dukes, J.W. 1983. *Salvation metaphors used by John and Paul as a key to understanding their soteriologies*. Ann Arbor, MI: UMI.
- Elvin, T. 2000. Belial, Beliar, Devil, Satan. in *Dictionary of New Testament Background*. Downers Grove, IL: IVP. Logos online services.
- Forestell, T., 1974. *The Word of the Cross*. Rome: Biblical Institute.
- Gnilka, J. 1989. *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick*. Würzburg: Echter.
- Golden, M. 1990. *Children and childhood in classical Athens*. London: John Hopkins University Press.
- Hamilton, V.P. 1997. Satan. in *The Anchor Bible Dictionary*. Edited by D.N. Freedman. New York: Doubleday. Logos online services.
- Hanson, A.T. 1991. *The Prophetic Gospel*. Edinburgh: T&T Clark.
- Kammler, H.-C. 2000. *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Käsemann, E. 1968. *The Testament of Jesus*. London: SCM.
- Kelber, W.H. 1996. Metaphysics and marginality in John. Pages 129-154 in *"What is John?"* Edited by F.F. Segovia. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Kittel, G. 1974. dokw̄, dokα. Pages 232-237 and 242-255 in *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel. Michigan: Eerdmans.

- Kysar, R. 1993. *John, the maverick Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Liddell, H. and Scott, R. 1996. *Pisteuvw, A Lexicon : Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc. (online edition).
- Lieu, J.M. 2001. Anti-Judaism and the Fourth Gospel: explanation and hermeneutics. Pages 101-120 in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R.D. Bieringer, et al. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Lincoln, A.T. 2000. *Truth on trial. The lawsuit motif in the Fourth Gospel*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Malan, F.S. 1989. Salvation in the New Testament. Emphases of the different writers. *Theologia Viatorum* 17:1-19.
- Malina, B.J., and J.H. Neyrey. 1991. "First century personality: dyadic, not individual". Pages 67-96 in *The social world of Luke-Acts*. Edited by J.H. Neyrey. Massachusetts: Hendricks.
- Malina, B.J. 1996. *Portraits of Paul. An archaeology of ancient personality*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox.
- Menken, M.J.J. 1996. *Old Testament annotations in the Fourth Gospel*. Kampen: Kok.
- Metzner, R. 2000. *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mussner, F. 1952. ZWH. *Die Anschauung vom "Leben" im Vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*. München.
- Newman, B.M., and E.A. Nida. 1980. *A translator's handbook on the Gospel of John*. London: UBS.
- Neyrey, J.H. 1995. Loss of wealth, loss of family and loss of honour. The cultural context of the original makarisms in Q. Pages 139-158 in *Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context*. Edited by P.F. Esler. London: Routledge.
- Neyrey, J.H. 1996. The trials (forensic) and tribulations (honor challenges) of Jesus: John 7 in Social Science Perspective, *BTB* 26(3):107-124.
- Nielsen, H.K. 1999. John's understanding of the death of Jesus. Pages 232-254 in *New readings in John. JSNT Suppl Series 182*. Edited by S. Pederson. Sheffield: Sheffield Academic Press. 232-254.
- Osiek, C., and D.L. Balch. 1997. *Families in the New Testament World. Households and House Churches*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox.
- Petersen, N.R. 1993. *The Gospel of John and the sociology of light. Language and characterization in the Fourth Gospel*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press.
- Pribnow, H. 1934. *Die johanneische Anschauung vom "Leben"*. Greifswald.
- Rahner, J. 1998. *"Er aber sprach vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazart als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium*. Bodenheim: Philo.
- Reinhartz, A. 2001. "Jews" and Jews in the Fourth Gospel. Pages 213-227 in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R.D. Bieringer, et al. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Richter, G. 1977. *Studien zum Johannesevangelium*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Roberts, J.W. 1984. *City of Socrates. An introduction to classical Athens*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Schenke, L. 1998. Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium. Pages 445-465 in *Vom Jesus zum Christus. Christologische Studien*. Edited by R. Hoppe, and U. Busse. Belin: De Gruyter.
- Schnackenburg, R. 1972. *The Gospel according to St. John. Vol I*. London: Burns & Oats.
- Schnackenburg, R. 1980. *The Gospel according to St. John. Vol II*. London: Burns & Oats.
- Schnackenburg, R. 1982. *The Gospel according to St. John. Vol III*. London: Burns & Oats.
- Schnackenburg, R. 1991. "Der Vater, der mich gesandt hat". Zur johanneischen Christologie. Pages 275-291 in *Anfänge der Christologie. (FS für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag)*. Edited by J.C. Breytenbach and H. Paulsen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholtissek, K., 2000. *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Freiburg i.B.: Herder.
- Schweizer, E. 1965. *EGO EIMI . Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums 2 ed*. Göttingen.
- Sevenster, G. 1946. *De Christologie van het Nieuwe Testament*. Amsterdam: Holland Uitgeversmaatschappij.
- Stibbe, M.W.G. 1994. *John's Gospel*. London.
- Theobald, M. 1992. Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium. Pages 41-87 in *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im*

- Urchristentum*. Edited by H.-J. Klauck. Freiburg i.B.: Herder, 41-87.
- Thompson, M.M. 2001. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: MI:Eerdmans.
- Tolmie, D.F. 1995. The characterization of God in the Fourth Gospel. *JSNT* 69:57-75.
- Tong, F.-D. 1983. *Gathering into one – a study of the oneness motif in the Fourth Gospel with special reference to Johannine soteriology*. Ann Arbor,MI: UMI.
- Turner, G.A. 1976. Soteriology in the Gospel of John. *JETS* 19 (4):271-277.
- Twelftree, G.H. 1998. Demon, Devil, Satan. in *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Edited by J.G. Green, S. McKnight, S., and I.H. Marshall. Downer's Grove, IL: IVP. Logos online services.
- Van der Watt, J.G. 1995. "Daar is die Lam van God ...". Plaasvervangende offertradisies in die Johannesevangelie. *Skrif en Kerk*. 16(1): 142-158.
- Van der Watt, J.G. 1996. The composition of the prologue of John's Gospel: The historical Jesus introducing divine grace. *WTJ* 57/2:311-332.
- Van der Watt, J.G. 2000. *Family of the King. Dynamics of metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill.
- Van der Watt, J.G. 2001. Fisiese en aardse families in die Evangelie volgens Johannes *Verbum et Ecclesia*. 22(1): 158-177.
- Van der Watt, J.G. and L. Voges-Bonthuys. 2000. Metaforiese elemente in die forensiese taal in die Evangelie volgens Johannes. *Skrif en Kerk* 21 (2):387-405.
- Von Rad, G. 1974. *Kabod* in the Old Testament. Pages 238-242 in *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel. Michigan: Eerdmans. 238-242
- Williams, C.H. 2000. *I am He. The interpretation of "Ani Hû" in Jewish and Early Christian literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

TREFWOORDE

Redding
Geloof
Wedergeboorte
Soteriologie van Johannes
Opponente in Johannes

KEY WORDS

Salvation
Faith
Born from above
Soteriology of John
Opponents in John

Kontakbesonderhede
Jan van der Watt
Fakulteit Filosofie, Teologie en Religie
Radboud Universiteit Nijmegen
Nijmegen, Nederland.
E-pos: janvanderwatt@kpnmail.nl